



PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/40821>

Please be advised that this information was generated on 2017-12-06 and may be subject to change.

OPENBARING EN OPENBAARHEID: WEBERVARIATIES OVERWEGINGEN BIJ RECENTE STUDIES VAN CHARLES TAYLOR OVER RELIGIE ALS PUBLIEKE ZAAK

door Marin TERPSTRA (Nijmegen)

Die Götter überleben nicht hinter den Stirnen der Menschen.¹

*Denying God's authority in political life is a shorthand phrase
for making politics safe for human beings
doomed to unending disagreement and conflict.²*

De hierna volgende overwegingen kunnen gelezen worden als een commentaar op de volgende uitspraak van Charles Taylor in een onlangs verschenen studie:

Marin TERPSTRA (1954) is universitair docent Sociale en Politieke Wijsbegeerte aan de Faculteit der Filosofie van de Radboud Universiteit Nijmegen. Hij promoveerde op een studie naar de begrippen 'potentia' en 'potestas' bij Spinoza en is mede-oprichter van de Vlaams-Nederlandse studiegroep *Res Mixtae*. Recente publicaties: *Omstreden besluiten. Filosofische aspecten van het besturen* (SUN, Amsterdam, 2003) en 'Fortdauer der *theologia politica*' Varro, Spinoza, Lefort: drei Etappen im Geschichte der Politischen Theologie', in M. WALTHER (Hrsg.), *Religion und Politik. Zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes*. Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 2004, p. 179-198.

¹ Botho STRAUSS, *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt. Bemerkungen zu einer Ästhetik der Anwesenheit*. München/Wien, Carl Hanser Verlag, 2004, p. 109. De volledige tekst van de openingszinnen van de voordracht waaruit het motto afkomstig is luidt: "Der Philosoph Proklos lebte zu einer Zeit, in der es nirgends mehr Raum gab für Götter. Eines Nachts hörte er es klopfen an seiner Hütte unterhalb der Akropolis. Er stand auf und sah auf der Schwelle Athene in glänzender Rüstung. Sie sagte: Ich werde überall verjagt. Ich bin gekommen, um hinter deiner Stirn Zuflucht zu suchen. Natürlich war das Hirn des Neuplatonikers nicht ganz so geräumig wie der Schädel des Zeus, dem sie einst entsprang. Die Götter überleben nicht hinter den Stirnen der Menschen. Aber sie stiften dort Theologie. Und sie werden bewegt und bewahrt im langen Gedächtnis der Kommentare."

² Michael WALZER, 'Drawing the Line: Religion and Politics', *Soziale Welt* 49/1998, p. 305.

Well, plainly, as my use of the term secular implies, the long march must have contributed to a displacement of religion from the public sphere. It has helped to remove God from the public sphere. Or so it might seem. But this is not quite true. It has certainly removed one mode in which God was formerly present [...].³

De aard van de aanwezigheid van God in de publieke ruimte komt uitdrukkelijker aan de orde in een reeks lezingen die Taylor hield over religie in de hedendaagse samenleving, waaruit vervolgens een boek resulteerde.⁴ Deze tekst is het uitgangspunt van onderstaand opstel. In dit boek blikt Taylor terug op William James' een eeuw eerder verschenen *The Varieties of Religious Experience*. Hij ontwaart daarin een eenzijdig of beperkt begrip van religie. Mijn punt zal zijn dat Taylor deze godsdienstfilosofische kritiek niet doortrekt naar de politieke filosofie, maar zich in plaats daarvan tevreden stelt met een historische schets waarin de ontwikkeling van de moderne samenleving als een voldongen feit wordt beschreven. Wat deze kritiek voor de politieke filosofie zou kunnen betekenen, zal ik alleen schetsmatig aanduiden, waarbij ik Carl Schmitts polemische bijdrage zal gebruiken als contrastpunt. Aangezien ik met deze overwegingen een bijdrage lever aan de reeds lange reeks van verhalen over secularisering (de geschiedenissen van de moderne wereld) zijn allereerst enkele inleidende opmerkingen ter verklaring van deze zoveelste 'Webervariatie' nodig.

INLEIDING: SECULARISERING EN HERMENEUTISCHE VEELVORMIGHEID

De verhalen over de onttovering, ontmythologisering, secularisering en laïcisering van de (menselijke) wereld, of hoe men de terugtrekking van de goden "achter het voorhoofd" ook wil noemen, vinden we in vele soorten en maten. Ik noem ze voor het gemak maar even Webervariaties, hoewel Webers versie er uiteraard ook maar één uit vele is. Daaronder vallen evenzogoed alle omgekeerde varianten die spreken over 'desecularisering', 'remythologisering' enzovoort. Een terugkerend thema in deze verhalen is overigens de variëteit zelf: we moeten over onszelf in meer- of veelvoud spreken. De titel van Taylors boek geeft dat ook aan. De verhalen verwijzen zo op een paradoxale manier naar één gemeenschappelijk punt: dat datgene wat theologie moest mogelijk maken, te weten één geopenbaard verhaal, onmogelijk is geworden. Een 'terugkeer van de religie', een 'desecularisering', een 'conservatieve revolutie' of een 'fundamentalistische reactie op de moderniteit' zijn in dat

³ Charles TAYLOR, *Modern Social Imaginaries*, Durham and London, Public Planet Books, 2004, p. 185-186 (chapter 13: 'The Meaning of Secularity').

⁴ Charles TAYLOR, *Varieties of Religion Today. William James Revisited*. Cambridge (Mass.)/London, Harvard University Press, 2002 (Ned. vert.: *Wat betekent religie vandaag?* Kapellen/Kampen, Pelckmans/Klement, 2003.) Ik citeer in het vervolg uit de Nederlandse vertaling (N) en verwijs naar de Engelse editie (E). Dit boek is een eerste aanzet tot een aangekondigd groter werk over 'leven in een gesecculariseerd tijdperk'.

licht onvermijdelijk vormen van moderniteit. Ze zijn alleen behept met een verdrietige vorm van miskenning van juist deze onophefbare hermeneutische veelvormigheid. Aan de andere kant moet erkend worden dat 'de dood van God' op dezelfde manier "achter het voorhoofd" verdwenen is als de goden zelf. De status van het seculariseringsverhaal kan geen andere meer zijn dan die van de overgebleven (politieke) theologieën: herinneringssporen.

Juist daarom blijft de geschiedenis fascineren en uitnodigen tot het schrijven van nieuwe verhalen, temeer daar de (actuele) politieke werkelijkheid ons dwingt de zaken nog eens goed te overwegen. De kwestie blijft immers niet beperkt tot een hermeneutische strijd (of een 'interreligieuze dialoog'), maar neemt duidelijk weer politieke vormen aan. Wellicht heeft de moderniteit, om met Leo Strauss te spreken,⁵ het vermogen verloren om de spanning tussen religieuze autoriteit en redelijke levensvoering te dragen. Dit onvermogen laat de beide polen geen andere keus dan zich ten koste van de ander door te zetten. Angst voor de ander is de raadgever bij beide partijen: angst voor de vernietiging van gemeenschap door een materialistisch secularisme aan de ene kant,⁶ angst voor het religieuze geweld aan de andere kant.⁷ Helpt hier een 'vertaling' om de partijen bij elkaar te krijgen?⁸ Een dergelijke oplossing van het probleem veronderstelt reeds een antwoord op de vraag in welke taal bij voorkeur gesproken moet worden.

De recente studies van Charles Taylor bewegen zich uitdrukkelijk in dit veld. Ze lijken voorlopig niet op een afronding van het onderzoek te wijzen maar eerder op het openen van een probleemgebied. Deze studies zijn niet zonder aarzelingen. Kenmerkend voor de bijdrage van Taylor aan de seculariseringsverhalen is dat hij in zijn visie op de moderne samenleving, die steunt op de erkenning van mensenrechten, op gelijkheid, op openheid van de publieke ruimte en op de scheiding tussen maatschappelijke sferen (politiek, economie, religie enzovoort), de nadruk legt op het feit dat deze ontwikkeling in gang is gezet binnen het christendom zelf. De secularisering is dus veeleer het resultaat van een transformatie van de religie dan een beweging die zich radicaal tegenover de religie stelt: het moderne individu is vanuit

⁵ Zie Heinrich MEIER, *Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss*. Stuttgart, Verlag J.B. Metzler, 2003.

⁶ Deze angst vinden we al in de vroeg-moderne tijd in de eerste reacties op radicale vormen van Verlichtingsdenken (zie Jonathan ISRAEL, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford, Oxford University Press, 2001), maar nog steeds wereldwijd in een anti-occidentalisme dat mede gevoed is door uit ditzelfde Westen afkomstige schrikbeelden van de secularisering (zie Ian BURUMA, Avishai MARGALIT, *Occidentalism. The West in the Eyes of Its Enemies*. New York, Penguin Press, 2004).

⁷ Een fraai voorbeeld uit de sfeer van de Franse *laïcité* is te vinden in het af en toe delirische opstel van Daniel ACCURSI, *La nouvelle guerre des dieux*. Parijs, Gallimard, 2004.

⁸ Zie het voorstel van Jürgen HABERMAS in *Glauben und Wissen*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2001, en het diepgravende commentaar van Inigo BOCKEN, 'Der Streit um das Absolute. Religion, Politik und der Gottesgedanke', in Jean-Pierre WILS (Hrsg.), *Die Moral der Religion. Kritische Sichtungen und konstruktive Vorschläge*, Paderborn, Schöningh, 2004.

de religie geboren.⁹ Voor zijn politieke denken is John Locke van grotere betekenis dan bijvoorbeeld Thomas Hobbes, laat staan radicale Verlichtingsdenkers. In zijn laatste boek¹⁰ gebruikt Taylor het beeld van een lange mars die begint met filosofische ideeën en eindigt in institutionele vormen waaruit de goden ogenschijnlijk zijn verdwenen. Niettemin ziet Taylor nog een duidelijke plaats voor religie in de moderne samenleving en geeft hij talloze voorbeelden waaruit die relevantie blijkt.¹¹ Het gaat dan niet alleen om de aanwezigheid van de religie in de publieke ruimte die meestal wordt aangeduid met de term *civil society* (één manier om aan te geven dat religie niet volledig geprivatiseerd is), maar ook in wat Taylor noemt: de *politieke identiteit* van maatschappijen.¹² Taylor begeeft zich hiermee op het grensvlak tussen empirische sociologie en politiek-filosofische interpretatie. De sociologische blik ziet een grote verscheidenheid aan tradities en institutionele vormgevingen, de politiek filosoof in Taylor neigt naar een zekere homogenisering, wellicht zelfs een vorm van 'orthodoxie'. In al deze verscheidenheid zou volgens Taylor namelijk een duidelijke en vooral onomkeerbare ontwikkeling in een bepaalde richting te onderscheiden zijn. Op dit grensvlak komen we echter ook aarzelingen¹³ tegen, die ons hier het meest interesseren en die wellicht te maken hebben met een 'lockeaanse' blik die zich hier en daar als vervorming of idealisering van de politieke werkelijkheid verradert.¹⁴

⁹ Dat is het onderwerp van Taylors betoemde *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989. Het nieuwe aan de recente studies is dat Taylor nog verder teruggaat en naar wortels in de Middeleeuwen zoekt. Zie hierover Ruth ABBEY, *Charles Taylor*. Teddington, Acumen, 2000, met name hoofdstuk 5 ('Conclusion: Sources of Secularity').

¹⁰ *Modern Social Imaginaries*, o.c. Het meervoud verwijst in dit boek overigens vooral naar *varieties* in de interpretatie van fundamentele beginselen van de politieke moderniteit en niet naar de mogelijkheid van een omstreden moderniteit waarin ook andere dan de genoemde beginselen een eigen rol kunnen spelen.

¹¹ Zie met name het slot van *Varieties*, o.c.

¹² Het laatste boek van Taylor lijkt ook een directe interventie te zijn in de "culture wars" ten gunste van een "liberal" positie. Het debat is op scherp gesteld in het recente boek van Samuel HUNTINGTON, *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*. New York, Simon & Schuster, 2004, dat eindigt met het volgende keuze-menu: "Cosmopolitanism and imperialism attempt to reduce or to eliminate the social, political, and cultural differences between America and other societies. A national approach would recognize and accept what distinguishes America from those societies. [...] The alternative to cosmopolitanism and imperialism is nationalism devoted to the preservation and enhancement of those qualities that have defined America since its founding. Religiosity distinguishes America from most other Western societies. [...] Significant elements of American elites are favorably disposed to America becoming a cosmopolitan society. Other elites wish it to assume an imperial role. The overwhelming bulk of the American people are committed to a national alternative and to preserving and strengthening the American identity that has existed for centuries." (p. 364-366)

¹³ Het beeld van de gemeenschappelijke waarden van de moderne samenleving is in *Modern Social Imaginaries* aanmerkelijk homogener dan in *Varieties*, en ook in een meer politiek-diagnostisch artikel: 'Religion, politieke Identität und Europäische Integration', *Transit. Europäische Revue*, Nr. 26, Frankfurt a.M., Verlag Neue Kritik, 2003, p. 166-186.

¹⁴ Zie voor een kritiek in deze richting Talal ASAD, 'Introduction: Thinking about Secularism', in *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, Stanford University Press, 2003.

DE PUBLIEKE ZAAK: OPENBARING EN OPENBAARHEID

Ik haal hier in het bijzonder het probleem van de politieke identiteit naar voren omdat dit het meest direct verwijst naar de betekenis van de secularisering voor de politieke orde van een samenleving. Wellicht de meest dramatische verandering in de politieke geschiedenis van het Westen heeft te maken met de transformatie van de publieke ruimte. Deze transformatie zal ik samenvatten met de formule: "van openbaring naar openbaarheid". De term 'publiek' verwijst historisch gezien allereerst naar de *openbaring* van de politieke orde vanuit de politieke macht. De politieke macht stelt de wetten vast en legt deze van bovenaf op. Haar legitimiteit of autoriteit ontleent zij aan een wereldbeeld dat tevens wordt geopenbaard. Dat komt tot uiting in de gedachte dat alle macht van God is. Alles wat vanuit de politieke macht aan de samenleving wordt opgelegd is een publieke zaak. De politiek-theologische betekenis hiervan is duidelijk gezien door Thomas Hobbes, die in het derde deel van zijn *Leviathan* schrijft: "Out of this literal interpretation of the *kingdom of God*, ariseth also the true interpretation of the word HOLY. For it is a word, which in God's kingdom answereth to that, which men in their kingdoms use to call *public*, or the *king's*."¹⁵ Publiek is dus als het ware de uitstraling van de politieke macht, zoals het heilige de uitstraling van God is. Alles wat niet publiek is, is vervolgens privaat, wat voor Hobbes verwijst naar de vrijheid van de persoonlijke levenssfeer. Publiek en privaat zijn, grofweg gezegd, strikt gescheiden door de instelling van een orde van bevel en gehoorzaamheid.

De secularisering heeft aan deze heilige alliantie tussen troon en altaar een einde gemaakt en de betekenis van de publieke ruimte veranderd, ja zelfs omgekeerd. De publieke ruimte is dan allereerst de plaats waar juist het private zich maatschappelijk en politiek manifesteert. In zekere zin openbaart 'het publiek' zich hier, maar deze openbaring heeft niet langer de autoriteit van de traditionele publieke macht (van wereldlijke of geestelijke aard). Ze is daarmee allereerst *openbaarheid*.¹⁶ Het woord 'openbaarheid' ademt de neutrale geest van een open ruimte waarin mensen als personen aan elkaar zichtbaar worden. Dit sluit niet uit dat de overheid geen macht of autoriteit meer bezit, maar betekent wel dat de condities van haar legitimiteit en de grondslag van haar gezag zijn gewijzigd. De overheid heeft deze zagezegd niet meer in eigen hand.¹⁷ In het uiterste geval verschijnt de overheid op hetzelfde horizontale vlak als de burger (het standpunt van de regering is 'ook maar een mening'). En

¹⁵ *Leviathan*, 35.14 (ed. J. GASKIN, Oxford/New York, Oxford University Press, 1996, p. 275).

¹⁶ Dat neemt niet weg dat mensen de openbaarheid kunnen opvatten als de uiting of openbaring van de wil van het volk, waarmee de volkssoevereiniteit eenvoudigweg de plaats van de openbaring van Gods wil inneemt. Rousseau bijvoorbeeld balanceert regelmatig op het randje van deze democratische politieke theologie.

¹⁷ In het jargon van de Franse filosoof Claude Lefort wordt de moderne democratie gekenmerkt door het feit dat de symbolische plaats van de macht leeg is: deze plaats is de onbezette symbolische ruimte die de maatschappelijk en politieke orde constitueert. Taylor verwijst bij mijn weten niet naar Lefort.

bovenal geldt dat de politieke identiteit van een samenleving niet langer van bovenaf wordt vastgesteld, maar van onderaf wordt geconstitueerd: de overtuigingen van de burgers. Het is de 'publieke opinie' die de ruimte creëert waarin politieke macht als legitiem of illegitiem verschijnt.

De publieke ruimte in de meeste Europese landen is vrijgemaakt van openbare godsdienst en dat heeft alles te maken met de hiervoor genoemde omwenteling. Dat *religio* als deel van het politieke leven, als *res publica*, nog iets anders is of zou kunnen zijn dan *kerk*, dat wil zeggen: een instantie die een geopenbaarde wet of waarheid vertegenwoordigt, is een gedachte die in het licht van de Europese geschiedenis gemakkelijk buiten de aandacht valt. Het beginsel van 'scheiding van kerk en staat' is in die geschiedenis gekoppeld aan de bijzondere vormen die de strijd tussen politieke en *christelijke* instellingen heeft aangenomen, waarbij vooral de al te uitdrukkelijk *wereldlijke* bekommernissen van de kerken een rol hebben gespeeld. Deze wereldlijke en politieke rol van de christelijke kerken heeft zich al te vaak gemanifesteerd in de aanspraak op *interpretatiemonopolies* die desnoods met geweld werden afgedwongen. Ik veronderstel die geschiedenis als bekend. Ik beschouw bovendien de Europese oplossing van de twee hiermee samenhangende problemen, te weten de onderdrukking van minderheidsgroepen in naam van het beginsel *cuius regio, eius religio* (een politiek-religieus interpretatiemonopolie) en de verplaatsing van de godsdiensttwisten naar het politieke toneel, als een zegen. Gegeven de bijzondere gedaanten van deze geschiedenis is het echter wel de vraag of deze oplossing terecht als een *algemene* oplossing kan worden opgevat, waardoor ze tevens een bijna absoluut en onaantastbaar karakter krijgt en met dezelfde rechtvaardiging bij voorbaat *alle* religieuze manifestaties uit het politieke leven verbant.¹⁸

Het meer op de spits gedreven beginsel is immers ook in zwang geraakt: scheiding van religie en politiek (of: van het religieuze en het politieke). De religie moet dan in het politieke leven vooral "achter het voorhoofd" blijven en zelfs daar moet ze tot zwijgen worden gebracht, aangezien immers altijd het gevaar dreigt dat iets ervan naar buiten treedt. Deze radicalere versie van de *laïcité* zou een riskante vorm van reductie van complexiteit kunnen zijn, die al te ver gaat in de overstijging van de her-

¹⁸ Taylor meent inderdaad dat een dergelijke ahistorische interpretatie niet opgaat, juist omdat de opening van de publieke ruimte een hermeneutische veelheid heeft opgeleverd die noodzakelijkerwijs leidt tot een veelheid van geschiedenissen. Het ahistorische karakter dat de scheiding van politiek en religie soms krijgt, is merkwaardig genoeg direct verbonden met de theologische grondslag die de scheiding van staat en kerk bij John Locke heeft en die deze daarom onaantastbaar maakt. Zo merkt Locke (geciteerd uit *Een Brief over tolerantie*. Best, Damon, 2004) op: "De grenzen tussen beide [kerk en staat — MT] zijn vast en onbeweeglijk. Wie deze twee genootschappen verwart [...] haalt wat het meest tegengesteld is aan elkaar, hemel en aarde, door elkaar" (p. 44). Deze onto-theologische scheidslijn is echter door de hedendaagse democratie achterhaald, zoals bijvoorbeeld Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE ('Stellung und Bedeutung der Religion in einer "Civil Society"', *Internationale Katholische Zeitschrift 'Communio'*, 18/1989, p. 584-597) en Michael WALZER (*o.c.*) aangeven: juist het open karakter van de publieke ruimte zorgt ervoor dat religie zich niet kan laten privatiseren, maar ná te zijn verbannen door het formele karakter van de publieke ruimte weer terugkeert in de materialiteit van de publieke ruimte.

meneutische veelheid.¹⁹ Het eigenlijke probleem lijkt te zijn dat een *neutrale* formulering van de verhouding van wereldlijke politiek en religie onmogelijk is, omdat deze verhouding altijd al vanuit verschillende hoeken geïnterpreteerd is. Als Marcel Gauchet²⁰ het onderscheid maakt tussen een publieke ruimte waaruit de religie daadwerkelijk verdwenen is en een 'atheïstische' publieke ruimte, een *société athée*, waarin burgers hun religieuze overtuigingen als zodanig inbrengen met alle uiterlijke en dus publieke tekenen die daarbij horen, ontkomt ook hij er niet aan zich op het terrein van de theologie, ja zelfs de christologie te begeven en daarmee in de hermeneutische veelheid ervan.²¹ Een lekenmaatschappij (naar de Franse term *laïcité*) kan in meerderheid uit religieuze burgers bestaan zonder in zijn ogen op te houden een lekenmaatschappij te zijn, maar dit kan dan slechts zolang duren als deze interpretatie van de maatschappij door die burgers wordt aangehangen.

Charles Taylor heeft in de gepubliceerde weerslag van enkele lezingen die hij in 2000 in Wenen hield²² een prikkelende bijdrage geleverd aan deze problematiek door — eigenlijk heel voorzichtig en indirect — de gedachte te opperen dat de moderne maatschappijen met hun privatisering van de religie beter zouden passen bij de protestante variant van het christendom dan bij de katholieke variant.²³ Hoewel deze gedachte Taylor niet tot een venijnige polemiekt verleidt (hetgeen naar mijn gevoel vooral een kwestie van stijl is), zou ze toch aldus kunnen worden uitgelegd, dat ook in zijn ogen de moderne maatschappijen op een zeker interpretatiemonopolie berusten. Dit monopolie wordt dan niet door de 'sterke arm' als wereldlijk verlengstuk van een *potestas spiritualis* ondersteund, maar komt op een of andere manier voort uit een discriminerende toespitsing van door burgers gedeelde overtuigingen: *modern social imaginaries*. Deze uitleg zou een opmerkelijk licht kunnen werpen op het beginsel van 'scheiding van kerk en staat' of meer nog van het beginsel van 'scheiding van religie en politiek'. Immers, als die scheiding vanuit de ene religie aanvaardbaarder is dan vanuit de andere religie, dan verliest het beginsel de neutraliteit waar het om begonnen is.

¹⁹ Zie voor een dergelijke benadering Detlef B. LINKE, *Religion als Risiko. Geist, Glaube und Gehirn*. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 2003.

²⁰ Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, 1988, p. iii ('Présentation').

²¹ Dit blijkt heel duidelijk uit het debat dat hij kort na het verschijnen van *Le désenchantement* met (overwegend katholieke) theologen en wetenschappers voerde, opnieuw afgedrukt in *Un monde désenchanté?* Parijs, Les Éditions de l'Atelier, 2004, p. 27 e.v.

²² Verschenen, zoals gewegd, onder de titel *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, o.c.

²³ Men moet hier inderdaad zeer voorzichtig zijn aangezien het katholicisme een *complexio oppositorum* is en dus ook al tendensen kent die in deze richting wijzen en omgekeerd het protestantisme duidelijk meer politiek-autoritaire varianten kent, zoals het calvinisme.

EEN CONTRAPUNT: POLITIEKE THEOLOGIE

Alvorens dieper in te gaan op de gedachtegang van Taylor is het goed even stil te staan bij een in alle opzichten meer polemische en venijnige voorloper van de stelling van Taylor.²⁴ Ik doel op het opstel 'Politische Theologie' (1922) van de Duitse staatsrechtsgeleerde Carl Schmitt, dat oorspronkelijk in een herdenkingsbundel voor Max Weber verscheen en vervolgens met enkele andere opstellen onder de gelijknamige titel werd gepubliceerd.²⁵ Schmitt ziet in de Europese *politieke* geschiedenis vanaf de vroegmoderne tijd (zestiende eeuw), dat wil zeggen in de ontwikkeling van de moderne staat en zijn uitwerking in een democratische rechtsstaat, het lot van de christelijke *theologie* weerspiegeld. Daar verwijst allereerst het aan Bakoenin ontleende neologisme 'politische Theologie' naar. Er is in Schmitts ogen een analogie tussen de wijze waarop een tijdperk in theologisch-metafysisch opzicht denkt en de wijze waarop maatschappij en staat worden gedacht en ingericht: "Das metaphysische Bild, das sich ein bestimmtes Zeitalter von der Welt macht, hat dieselbe Struktur wie das, was ihr als Form ihrer politischen Organisation ohne weiteres einleuchtet."²⁶ Het gaat vooral om dat woord "einleuchtet": de legitimiteit van een politieke orde (politieke identiteit) wordt mogelijk door wat haar op een of andere manier vanzelfsprekend maakt, "social imaginary" dus.

Ongeveer in dezelfde tijd publiceerde Schmitt nog een andere analyse van deze westerse *Imaginatio*: het anti-roomse sentiment.²⁷ De weerzin tegen de r.-k. kerk ("einen anti-Römischen Affekt") heeft in zijn ogen niet alleen gevolgen voor de godsdienstigheid zelf, maar ook voor de politieke werkelijkheid, want datgene waartegen zich deze weerzin keert, vinden we in bepaalde vormen ook in de politieke orde terug. De religieuze geschiedenis van Europa is dus van belang voor de politieke geschiedenis ervan — een stelling die Schmitt in 'Politische Theologie' ontwikkelde. Het katholieke denken richt zich in zijn ogen vooral tegen de ervaringswereld van de markt, het economische denken, dat alles in termen van nut en functie vat. Wat daarmee verdwijnt, is de achting of zelfs maar de aandacht voor dat wat zich onttrekt aan elke immanente ('binnenwereldlijke') verwijzing — voor wat Schmitt noemt: representatie. Het wezen van de "politieke idee van het katholicisme" schuilt "in einer spezifisch formalen Überlegenheit über die Materie des menschlichen Lebens". Juist de vorm is volgens Schmitt in staat de 'hermeneutische veelheid' van menselij-

²⁴ Terwijl Taylor geplaatst kan worden in de traditie van de pragmatische interpretatie, uit op wederzijds begrip en verzoening (zie over deze traditie van onder anderen James, Royce, Santayana; Henry Samuel LEVINSON, 'Religious Criticism', *The Journal of Religion* 64/1984, p. 37-53), is Schmitt een denker die uitgaat van de onvermijdelijke strijd tussen denkwelden.

²⁵ Carl SCHMITT, 'Politische Theologie', in: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin, Duncker & Humblot, 1985.

²⁶ *O.c.*, p. 59-60.

²⁷ Carl SCHMITT, *Römischer Katholizismus und politische Form*. Hellerau, Jakob Hegner, 1923, p. 7.

ke overtuigingen te overstijgen. Dit berust op het beginsel van de *representatie* dat een eigen rationaliteit kent, die vanuit de economische en technische rationaliteit nog slechts als irrationeel kan worden gezien.²⁸ De r.-k. kerk staat buiten deze economische strijd.²⁹ Ze beschikt niet over economische, noch over militaire machtsmiddelen. De kerk is puur autoriteit,³⁰ dat wil zeggen: pure representatie: "eine konkrete, persönliche Repräsentation konkreter Persönlichkeit". De kerk is drager van een juridische geest die uit het Romeinse recht voortkomt. Sommige ideeën kunnen gerepresenteerd worden (zoals God, volk, gelijkheid, vrijheid), andere niet (zoals productie of consumptie). De representant belichaamt een hogere waarde. Representatie heeft van doen met het bestaan van een waardenstelsel en een rangorde van waarden. Deze wereld van de representatie beantwoordt aan "de politieke idee van het katholicisme", die bijdraagt "tot de esthetische vorm van het kunstige, tot de juridische vorm van het recht en ten slotte tot de roemvolle glans van een wereldhistorische machtsvorm".³¹ In de visie van Schmitt richt het katholicisme zich bij uitstek op de publieke sfeer, of beter: het is een denken dat de rationaliteit van de private sfeer ondergeschikt maakt aan de rationaliteit van de publieke sfeer.³² Dat is de kern van de zaak. In de termen die ik eerder introduceerde: de representatieve rede is openbaring van bovenaf, in tegenstelling tot de publieke opinie die de uitdrukking is van het private in de openbaarheid.

Als ik het in mijn eigen woorden weergeef: de hervormingen die leidden tot de splijting van het christendom in West-Europa, de opkomst van het protestantisme, hebben de religieuze grondslag gelegd voor het liberaal-democratische gedachtegoed dat volgens Schmitt alleen in anarchie en burgeroorlog kan eindigen, omdat het de uiteindelijke beoordeling (de vragen: wie interpreteert? wie beslist?) bij de enkeling en zijn geweten legt. Als de publieke ruimte (de staat) iets nodig heeft, volgens Schmitt, dan is het een zichtbare vorm, een door personen en instituties belichaamde representatie. En, zo kunnen we tussen de regels door lezen in een ander opstel van Schmitt: het protestantisme is *illegitiem*.³³ Het protestantisme is een afscheiding die niet nodig was aangezien de kerk datgene wat het protestantisme vertegenwoordigt wel bevat, maar daarnaast nog meer. Dat is een bekend katholiek geluid, althans in traditionalistische en conservatieve (niet-oecumenische) kringen. Schmitt verzet-

²⁸ *O.c.*, p. 18.

²⁹ *O.c.*, p. 38: "Der Besitz der Ölquellen der Erde kann vermutlich den Kampf um die Weltherrschaft entscheiden, aber an diesem Kampf wird sich der Statthalter Christi auf Erden nicht beteiligen."

³⁰ *O.c.*, p. 39: "die Kirche [hat] jenes Pathos der Autorität in seiner ganzen Reinheit."

³¹ *O.c.*, p. 45. Voor Carl Schmitt hangt de eerbied voor deze representatie of autoriteit samen met de achting voor het vermogen tot retoriek, een "repräsentative Rede", die in het marktdenken het loodje heeft gelegd tegen de discussiërende en redenerende rede: *o.c.*, p. 49.

³² *O.c.*, p. 60.

³³ Carl SCHMITT, 'Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung', *Summa. Eine Vierteljahrschrift*, (1917)2, p. 71-80.

te zich — zo legde de joodse filosoof Jacob Taubes ooit in heldere bewoordingen uit³⁴ — als lid van een politiek-religieuze minderheidsgroep tegen wat wel het cultuur-protestantisme heet, dat erop neerkomt dat de christelijke beginselen zoals beleden door protestanten dermate belichaamd zijn in de moderne cultuur dat een bijzonder beroep op de religieuze wortels ervan niet nodig is. De cultuur *is* (op een bepaalde manier) christelijk en dat is voldoende. (Wij zullen een variant van dit 'cultuurprotestantisme' onder een andere naam bij Taylor zien terugkeren.) Deze stelling impliceert echter wel dat de moderne politieke cultuur een neerslag is van de uitkomst van de godsdiensttwisten én dat deze twisten nog steeds niet definitief zijn bijgelegd. Zelfs kan men vandaag de dag vaststellen dat de verschijning van de islam in West-Europese landen de twist nieuw leven inblaast. De belangrijkste les die een lectruur van Schmitt in dit opzicht oplevert is een problematisering van het beginsel van 'scheiding van kerk en staat' en meer nog van 'scheiding van politiek en religie'. Is de van religie vrijgemaakte publieke ruimte juist als zodanig wel van religie volledig vrij? Anders gezegd: gaat het in wezen niet om bepaalde *politiek-theologische* beginselen?³⁵

Ik wil naast deze confrontatie van Charles Taylors voorzichtige gedachten met de alles op de spits drijvende polemieken van Carl Schmitt, nog een ander daarbij aansluitend ijkpunt opvoeren ter beoordeling van het hele debat over de genoemde beginselen en de bijdrage van Taylor aan dit debat. Dat ijkpunt is de 'voorchristelijke' plaats van religie in maatschappij en staat (waarvan de invloed overigens ook nog lang nadien in het christendom aanwezig bleef en nog steeds aanwezig is). In het antieke Griekse en Romeinse politieke leven maakt *religio* (naast alle huiselijke en persoonlijke aspecten) op een vanzelfsprekende wijze deel uit van de publieke ruimte: het is politieke plicht de goden op de juiste wijze te vereren.³⁶ Deelnemen aan religieuze rituelen staat gelijk aan eerbied betuigen voor de politieke orde, getuigen van toewijding aan de publieke zaak (*pietas*). Uiteraard zijn deze opmerkingen niet meer dan schematisch en doen ze geen recht aan de ingewikkelde geschiedenis van de verhouding tussen religie en politiek in de Oudheid, maar ze zijn van belang voor een helder begrip van het verschil tussen deze *religio* en wat er in en door het christen-

³⁴ Jacob TAUBES, *Die Politische Theologie des Paulus. Vorträge, gehalten an den Forschungstätt der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.-27. Februar 1987*. München, Wilhelm Fink Verlag, 1993, p. 140-142.

³⁵ Schmitt wijst er in *Politische Theologie II* uit 1970 (*Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*. Berlin, Duncker & Humblot, 1984) op dat de scheiding tussen religie en politiek (en het idee van de neutrale staat) mede mogelijk was door een scheiding tussen staat en maatschappij. Juist de opheffing van deze scheiding door de democratisering van de staat (waardoor de maatschappij weer kon binnendringen in de staat en er een einde kwam aan het klassieke liberalistische model) heeft ook de scheiding tussen religie en politiek problematisch gemaakt, want met de maatschappij dringt dan ook weer de religie binnen in de politiek. De onderscheiding zelf wordt inzet van een strijd tussen religieuze groepen onderling en tussen religieuze en niet-religieuze groepen.

³⁶ Aldus de definitie van de *theologia politike/civilis* die Varro geeft in de eerste eeuw voor onze jaartelling. Zie onder andere Godo LIEBERG, 'The Theologia Tripartita as an Intellectual Model in Antiquity', *The Journal of Indo-European Studies* (Monograph Series No. 4: Edgar C. Polomé, ed., Essays In Memory of Karl Kerényi), 1984, p. 91-115.

dom met de godsdienst gebeurt. Het christendom, in zijn weerzin tegen de Romeinse keizerscultus en het Romeinse 'bijgeloof' — dat Augustinus zal afdoen als godslasterlijk theater, dat tegenover de juiste verering van de ene ware God staat³⁷ —, verwijderd zich van het politieke leven en vormt een 'anti-politieke' gemeenschap die vervolgens een spirituele kerk wordt, en moet ten slotte in allerlei moeilijke betrekkingen treden met een staat die het christendom als *theologia politikè* accepteert. Deze christelijke politieke theologie is echter veel meer op orthodoxie gestoeld dan haar Griekse en Romeinse voorgangers, die meer als *orthopraxis* moeten worden uitgelegd. Het probleem van het interpretatiemonopolie met al zijn wereldlijk-politieke uitwassen moet hier gezocht worden (evenals in die andere gepolitiseerde openbaringsgodsdienst, de islam). Het christendom zelf heeft met andere woorden een eerste stap gezet naar het vrijmaken van de publieke ruimte van religie, een bevrijding van de heidense koppeling van religie aan de publieke zaak zelf. Dat neemt niet weg dat hetzelfde christendom altijd ook een 'roomse' (dit is: Romeinse) neiging heeft behouden en dat deze pas echt onder vuur kwam te liggen met het protestantisme dat het anti-Romeinse affect³⁸ tot beginsel verhief in een geradicaliseerde tweerijkenleer. Deze 'geschiedenis in een notendop' moet hier volstaan om de inzet van mijn vraagstelling te doen uitkomen, maar doet uiteraard geen recht aan de complexiteit van de werkelijkheid.

RELIGIE IN DE HEDENDAAGSE SAMENLEVING

Charles Taylor stelt in de voor publicatie uitgewerkte tekst van zijn *Clifford Lectures* de vraag wat de actuele betekenis is van het ongeveer een eeuw eerder verschenen *The Varieties of Religious Experience* van William James. Taylor meent dat dit boekwerk de tand des tijds behoorlijk heeft weten te doorstaan en vandaag de dag net zo relevant is als het geval was in de tijd dat het verscheen — en misschien nog wel relevanter voor nu dan voor toen. Deze vriendelijke woorden verschijnen echter weldra in een meer polemisch licht wanneer Taylor deze actualiteit van een sociologische verklaring voorziet. De actualiteit van James is wellicht niet zozeer te danken aan de vooruitziende en scherpe blik van deze schrijver, als wel aan het feit dat de maatschappelijke en culturele ontwikkelingen in een richting zijn gegaan die meer

³⁷ In *De civitate Dei*, het zesde boek, geeft Augustinus een uitvoerige kritiek op de *theologia tripartita* zoals bij Varro beschreven, waaruit een voorkeur voor het filosofische godsbegrip blijkt (de natuurlijke theologie die bij Augustinus moet aangevuld en gecorrigeerd worden door de openbaringstheologie) en een afkeer van de uit de *theologia fabularis* voortkomende politieke theologie. Hier ligt een belangrijke bron voor de christelijke scheiding tussen politiek en religie, die van een bepaalde afkeer van de politieke werkelijkheid als zodanig getuigt en tegelijk ten grondslag ligt aan bepaalde idealen van politiek.

³⁸ Onder verwijzing naar de reeds aangehaalde openingszin van Carl SCHMITT, *Römischer Katholizismus und politische Form*, o.c., p. 7: "Es gibt einen anti-römischen Affekt. Aus ihm nährt sich jener Kampf gegen Papismus, Jesuitismus und Klerikalismus, der einige Jahrhunderte europäischer Geschichte bewegt, mit einem riesenhaften Aufgebot von religiösen und politischen Energien."

plaats inruimen voor de opvatting van religie die James naar voren brengt dan voor andere opvattingen van religie. Aan het compliment zit met andere woorden een luchtje. De kanttekening die Taylor bij het boek van James plaatst, is namelijk dat er in diens beschrijving en waardering van religie en religieuze ervaringen een zekere eenzijdigheid zit,³⁹ die maakt dat in zijn ogen protestanten dichterbij de 'ware' religie zitten dan katholieken. Religie is een complexer en tegenstrijdiger verschijnsel dan James doet voorkomen. Persoonlijke devotie (die overigens ook in het katholicisme een plaats heeft en dus niet uniek protestants is) komt voor naast het trekken van praktische conclusies uit "de Wet van God".⁴⁰ James plaatst de kern van de religie in de menselijke ervaring, of sterker nog in de ervaring van een beperkt aantal bijzondere mensen; en hij ziet vervolgens alles wat uit die ervaring voortvloeit (uitspraken, geschriften, volgelingen, kerkvorming, machtsvorming enzovoort) als tweederangs godsdienst⁴¹ en eigenlijk als verval, zo niet: verraad aan de oorspronkelijke goddelijke inspiratie. James hecht dus weinig waarde juist aan de *uiterlijke* en daarmee meer publieke aspecten van godsdienst (rituelen, gemeenschap, sociale verbanden, institutie) die zo belangrijk zijn in het rooms-katholicisme. In die traditie zijn deze uiterlijke en dus door allen gedeelde aspecten juist niet tweederangs, maar vormen ze veeleer (in ieder geval volgens vele katholieken) de kern: de *collectieve bemiddeling* van de goddelijke werkelijkheid in het menselijke leven. Kortom, om met Schmitt te spreken, Taylor ontwaart bij James ook "einen anti-römischen Affekt". Natuurlijk doet deze tegenstelling van protestantisme of innerlijkheid en katholicisme of uiterlijkheid geen recht aan de werkelijkheid, noch aan Taylors standpunt.⁴² Het gaat uitdrukkelijk om een eenzijdigheid: een meer benadrukken van innerlijkheid tegenover uiterlijkheid bij de ene partij, een even groot belang hechten aan de uiterlijke bemiddeling van traditie als aan de innerlijke beleving daarvan bij de andere partij. Hoe dan ook is met Taylors kritiek naar mijn idee een reden gegeven om te vooronderstellen dat de ene godsdienst minder moeite zal hebben met het verdwijnen van de religie uit de publieke ruimte dan de andere godsdienst en dat dus omgekeerd de 'laïcisering' van de publieke ruimte door de ene godsdienst gemakkelijker aanvaard kan worden dan door de andere godsdienst.

Niettemin ziet Taylor voor religie in een bredere zin, dat wil zeggen in een vorm die mede een publiek karakter heeft, ook in de hedendaagse westerse cultuur vol-

³⁹ Charles TAYLOR, *o.c.*, N: 36; E: 22-23: "Wat heeft James dan mis of op zijn minst niet helemaal verstaan [less right]? Een goed uitgangspunt voor deze vraag is iets wat hij zelf ziet: hij staat in de protestantse religieuze traditie. Bijgevolg is het katholicisme een zaak waarmee hij met moeite kan instemmen."

⁴⁰ Charles TAYLOR, *o.c.*, N: 32; E: 15-16. Deze spanning vinden we ook in de islam. Op scherp gezet gaat het om de tegenstelling tussen persoonlijke beleving van het goddelijke en erkenning van het goddelijk gezag als een uitwendige, door een institutie bemiddelde, aanspreking van de mens.

⁴¹ Charles TAYLOR, *o.c.*, N: 24; E: 4: "second-hand religious life", een term van James zelf, geciteerd door Taylor.

⁴² Sterker nog: hij ziet de oproep aan gelovigen tot devotie en dus persoonlijke beleving als een uitvinding van de kerk in de Middeleeuwen, die daarmee het startsein wordt voor het moderne individualisme. Charles TAYLOR, *o.c.*, N: 27; E: 9.

doende plaats. In zijn conclusies⁴³ wijst hij op drie vormen waarin het publieke karakter van de religie zinvol kan zijn in een moderne maatschappij. Ten eerste zullen veel mensen zelf geen genoegen nemen met alleen een innerlijke beleving van de ervaring van het goddelijke: ze zullen elkaar opzoeken en onderdak vinden in een kerk. De moderne samenleving heeft dan wel de religie teruggedrongen naar de persoonlijke levenssfeer, maar zij laat tegelijk ruimte voor een collectieve beleving in een of andere vorm van verenigingsleven op vrijwillige grondslag. Dit impliceert volgens Taylor dat mensen als individuen voor een levensstijl zullen kiezen waarin dit individualisme naar de achtergrond schuift en de collectieve bemiddeling van het goddelijke belangrijk wordt. Deze beweging tegen het individualisme van de moderne samenleving kan zelfs bij voldoende aanhang een macht blijven vormen in de samenleving, ook al zal deze collectieve vorm door de individualisering getekend blijven. Ten tweede zal het zo blijven dat mensen in religieuze termen uiting proberen te geven aan hun verzet tegen een bepaalde overheersende tendens in de samenleving die tot vormen van onderdrukking of achterstelling leidt. Taylor noemt als voorbeelden de rol van het katholicisme in het verzet van Polen en Noord-Ieren. De religie is dan een bindende en motiverende factor in een maatschappelijke of politieke beweging, een factor die "politieke identiteit" tot stand brengt, hetgeen mede bepaald wordt door het feit dat de overheersing waartegen deze beweging zich verzet zelf door een andere religie of daarentegen door antireligiositeit is getekend. Ook hier blijkt religie een macht die zich in de publieke ruimte kan en zal uiten. Ten derde zullen mensen naast het sociale aspect van de samenkomst in een kerk ook in religieuze rituelen en handelingen uiting willen blijven geven aan hun ervaring van het goddelijke. De uiterlijkheid, zo heeft Taylor reeds in het eerste hoofdstuk uiteengezet, heeft alles van doen met de bemiddeling tussen het goddelijke en de menselijke ervaring. Hij staat wantrouwig tegenover de aanspraak van *onmiddellijkheid* in religie (de onbemiddelde betrekking tussen een mens en het goddelijke in zijn ervaring): juist de aanwezigheid van een sociaal verband, van disciplinerende praktijken, van uiterlijke tekens, maken overlevering van religie mogelijk. Daardoor kan er van religie ook een *oproep* uitgaan, een morele aanspreking — een aspect waar Taylor niet echt op doorgaat. Dat is kenmerkend voor zijn voorzichtigheid, want het is juist dit element van de religie dat haar tot *godsdiens*t maakt en daarmee tot een politieke zaak, die ten grondslag ligt aan het debat over de scheiding tussen kerk en staat, religie en politiek (het probleem van het dienen van twee heren!).

De stelling van Taylor luidt derhalve dat het onwaarschijnlijk is dat religie zich in de innerlijkheid, "achter het voorhoofd", zal laten terugdringen. Alleen wanneer religie in wezen bestaat in een *ervaring*, en alles wat daaruit voortvloeit alleen in oneigenlijke zin als religie kan worden aangeduid, zou men zich kunnen voorstellen dat de oplossing van de scheiding van politiek en religie volledig verwerkelijk zou kun-

⁴³ Charles TAYLOR, *o.c.*, N: 97-101; E: 111-116.

nen worden zonder aan een van beide polen onrecht te doen. Taylor heeft echter volledig gelijk met zijn tegenwerping dat dit een eenzijdige en partijdige opvatting van religie is. Vanuit een bredere opvatting van de religie (die in ieder geval het rooms-katholicisme insluit, maar nogmaals: hetzelfde geldt voor andere wereldreligies) is het beginsel van scheiding van politiek en religie in ieder geval in een democratische samenleving echter veel problematischer.⁴⁴ Een andere vraag is uiteraard of dit problematische karakter van het beginsel van scheiding van politiek en religie niet in bepaalde omstandigheden tot onoplosbare problemen of ernstige conflicten leidt. Taylor wil evenwel ook duidelijk maken dat deze problematiek niettemin goed kan samengaan met de moderne samenleving.

EEN SOCIOLOGISCHE VERHULLING VAN EEN POLITIEK-FILOSOFISCH PROBLEEM

In het derde hoofdstuk plaatst Taylor dit *verschil* in een breder historisch-sociologisch kader. Mijn argument heeft vooral betrekking op dit derde hoofdstuk en de daarbij aansluitende conclusies in het korte vierde hoofdstuk. Een van Taylors belangrijkste thema's is, dat de geschiedenis van de westerse samenlevingen is uitgemond in een sterk individualistische politieke cultuur, die hij aanduidt met termen als "expressief individualisme" en "cultuur van de authenticiteit". Deze cultuur ontstaat doordat individuen het vanzelfsprekend gaan vinden hun persoonlijkheid als bron van betekenisgeving in de publieke ruimte te uiten (en daarvoor dan ook de ruimte krijgen). In sterke mate zou deze cultuur wantrouwig of zelfs vijandig staan tegenover alles wat de enkeling van zijn eigenheid berooft of alles wat zich tegen die eigenheid aan de enkeling opdringt. Hoezeer Taylor deze ontwikkeling toejuicht, onderkent ook hij (en dat is in deze context van belang), dat deze cultuur kan leiden tot een miskenning van juist de bemiddelende rol van de publieke ruimte voor de totstandkoming van betekenisgevende denkbeelden en praktijken voor de enkeling. Het is een cultuur van openbaarheid, en niet van openbaring — termen die ik in de inleiding gebruikte. Alhoewel deze (post)moderne politieke cultuur zowel in traditioneel katholieke (Zuid-Europese) als in traditioneel protestantse (Noord-Atlantische) landen naar voren komt, ziet Taylor toch een duidelijke verwantschap tussen deze cultuur en het protestantisme (met zijn hogere waardering voor de individuele en onmiddellijke toenadering tot het goddelijke, althans zeker in de radicalere vormen van de reformatie), dan tussen deze cultuur en het catholicisme. Dit

⁴⁴ Dit is overigens geen nieuw probleem. Ook John Locke slaagde er al niet in een interpretatie van de scheiding van staat en kerk naar voren te brengen waarin de staat volledig tolerant tegenover alle godsdiensten (laat staan ongodsdiensstigheid) kon staan: de aanvaarding van het grondbeginsel van deze scheiding kon niet vanuit iedere godsdienst worden verwacht en Locke vreesde terecht dat vanuit een atheïstisch perspectief deze zelfde scheiding een andere betekenis kon krijgen.

laatste is omgekeerd, zo zou ik willen toevoegen, wellicht een scherpzinniger en polemischer bron van kritiek op deze (post)moderne cultuur en van een oordeel over de gevaren ervan dan het eerste. Ook deze gedachte is een variatie op Weber (het verband tussen protestantisme en kapitalisme).

Taylor ziet een duidelijk onderscheiden ontwikkeling tussen de protestantse en de katholieke politieke culturen (zonder deze ideaaltypische constructies op de spits te drijven en alle empirisch gegeven nuanceringen over het hoofd te zien), die hij aanduidt met termen die ontleend zijn aan de naam van een befaamde socioloog voor wie de religie de grondslag van de samenleving is. Durkheimiaans noemt Taylor een maatschappij die aan God een centrale plaats in de maatschappelijke en politieke orde toekent.⁴⁵ Maatschappij en politieke orde zijn door God getekend en deze betrekking tot het goddelijke bepaalt mede de zelfbeschrijving van deze maatschappijen. Een maatschappelijke orde waarin Gods aanwezigheid de institutionele vorm van een kerk aanneemt die een interpretatiemonopolie bezit en sterk verbonden is met het aardse gezag, noemt hij "paleo-durkheimiaans". Het is het model van de eenheid van troon en altaar. Een maatschappelijke orde waarin Gods aanwezigheid vooral een morele vorm aanneemt, meer een onzichtbare dan een zichtbare kerk (om in de woorden van Rudolph Sohm te spreken⁴⁶), verdwijnt het interpretatiemonopolie en ontstaan "denominaties", kerken die zich ophouden in de *civil society* waar een vrijwillig lidmaatschap bestaat. De keuze is aan de enkeling en is niet collectief gemaakt. Niettemin is in de politieke orde de godsdienst niet afwezig. Met het voorbeeld van de Verenigde Staten van Amerika voor ogen vindt Taylor de plaats van God duidelijk terug in het idee dat deze orde wordt opgevat als voortkomend uit door God gegeven morele beginselen. De burgers van de Verenigde Staten van Amerika zijn een volk onder God, ook al genieten zij de vrijheid deze God op hun eigen wijze te dienen.⁴⁷ Dit model noemt Taylor daarom "neo-durkheimiaans": een nieuwe ontwikkeling van het durkheimiaanse model. De overgang naar de (post)moderne politieke cultuur (het "post-durkheimiaanse" model waarin God geen plaats meer heeft in de politieke orde en alleen nog maar verschijnt in het innerlijk van de enkeling, als Gods afwezigheid zich al niet tot de enkelingen uitstrekt) gaat in beide soorten maatschappij op verschillende wijze. Het "paleo-durkheimiaanse" model vereist een

⁴⁵ Charles TAYLOR, *o.c.*, N: 85; E: 94: "een verband tussen blijvende trouw aan God en deelname aan de staat [a link between adherence to God and belonging to the state]". Dit model werd nog uitdrukkelijk verdedigd in het Bisschoppelijk Mandement uit 1954, *De katholieke in het openbare leven van deze tijd*, p. 40: "Mogen alle christenen en in het bijzonder de katholieken elkaar de hand reiken om God de plaats te geven die Hem toekomt, als grondslag van het particulier, maatschappelijk en staatkundig leven van de mens".

⁴⁶ Sohm, denkend vanuit evangelisch-luthers gezichtspunt, meent dat de christelijke kerk onverenigbaar is met een rechtsorde en veeleer een *ecclesia invisibilis* is; een institutionele kerk is te zeer van deze wereld en kan (volgens Luther) ook het best aan de wereldlijke macht worden overgelaten.

⁴⁷ Charles TAYLOR, *o.c.*, N: 67; E: 68: "one people under God". In het aangehaalde artikel in *Transit* wijst Taylor erop dat juiste deze christelijke interpretatie van de scheiding tussen kerk en staat onder druk staat in de "culture wars", waarin ook niet-christelijke interpretaties hun recht opeisen.

revolutionaire omslag, zoals in Frankrijk plaatsvond, waarin de religie op dramatische en krachtige wijze uit de publieke sfeer werd verwijderd en het vervangende "laïcisme" een bijna religieuze status geniet. Het "neo-durkheimiaanse" model kan een veel geleidelijker overgang maken naar de (post)moderne politieke cultuur.

Deze samenvatting doet uiteraard tekort aan de fraaie en verhelderende historische schets die Taylor geeft van de ontwikkeling van de westerse politieke cultuur in de laatste paar eeuwen. Er is een duidelijke overgang te zien van een maatschappijvorm waarin God als autoriteit in de publieke ruimte aanwezig is naar een maatschappijvorm waarin God als autoriteit uit de publieke ruimte is verdwenen en derhalve godsdienst of religie geen publieke zaak meer is. Sterker nog, de religie is een zaak geworden waarmee de enkeling zich vrijwillig kan inlaten afhankelijk van de mate waarin deze zich daarin herkent of erkend weet. Taylor stelt vervolgens vast dat de twee soorten van de "durkheimiaanse" maatschappijvorm zeker niet geheel verdwenen zijn. De hedendaagse maatschappijen zijn in verschillende gedaanten mengvormen van de drie soorten. Bovendien is er nog genoeg bewijs dat de religie ook in publieke of zelfs politieke gestalten voor veel mensen aantrekkelijk blijft. Taylor lijkt in dat opzicht overigens niet aan te willen sluiten bij die sociologen die spreken van een *desecularisering*⁴⁸ van de maatschappij, een terugkeer van de religie. Zijn stelling is veeleer dat ondanks de onomkeerbare secularisering de belangstelling voor publieke vormen van religie is blijven bestaan.

Tegen deze achtergrond is het merkwaardig dat Taylor zich in dit hoofdstuk zeer terughoudend opstelt wat betreft zijn standpunt in deze ontwikkeling. Terwijl hij in de eerste twee hoofdstukken, zoals gezegd, de loftuitingen aan het adres van William James vergezeld doet gaan van een duidelijke kritiek: de eenzijdigheid van diens opvatting van religie en de gevolgen van die eenzijdigheid, zijn we nu ineens beland in een onverbiddelijk proces, dat alleen maar beschreven kan worden en verder als voldongen feit moet worden aanvaard.⁴⁹ Merkwaardig is dit bovendien omdat de geschetste ontwikkeling allesbehalve rechtlijnig is, maar in feite een *strijd* omvat tussen verschillende culturele groepen en stromingen, waarvan Taylor zelf deel uitmaakt. In plaats van deze ontwikkeling als een soort geseculariseerde Voorzienigheid en dus als Gods Wil te aanvaarden, zou hij zich in de maatschappelijke discussie hebben kunnen werpen met de motieven die uit de katholieke traditie voortkomen, geamendeerd en bijgeschaafd of niet. Hier en daar laat Taylor dan wel doorschemeren dat het terugdraaien van de klok, zoals neoconservatieve religieuze stromingen zouden willen, wenselijk noch mogelijk is,⁵⁰ en dat het expressieve individualisme —

⁴⁸ Zie Peter L. BERGER (Ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids (Mich.), William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.

⁴⁹ In *Modern Social Imaginaries*, o.c., p. 77, stelt Taylor uitdrukkelijk dat deze objectiverende zelfbeschrijving van de samenleving deel is van de westerse moderniteit, maar ook dan blijft de vraag bestaan hoe onvermijdelijk dat is.

⁵⁰ In *Modern Social Imaginaries*, o.c., blz. 185, doet hij dit zelfs met een uitdrukkelijke verwijzing naar Carl Schmitt — overigens zonder nadere toelichting helaas.

zeker als het zich al te zeer losmaakt van een inbedding in een gemeenschap — kan leiden tot oppervlakkigheid of zelfs nihilisme, toch lijkt hij zich neer te leggen bij de onomkeerbaarheid van het proces. Daarmee doet hij onrecht aan de hermeneutische veelvormigheid die hij elders juist zo duidelijk laat uitkomen.

Wat op dit punt echter vooral ontbreekt, is een politieke filosofie — en een 'politieke theologie' in de zin van Carl Schmitt. De eenzijdigheid in de belichting van de religie door James kan blijkbaar niet doorgetrokken worden naar de politieke werkelijkheid, terwijl Taylor wel uitdrukkelijk de geschiedenis van de religie ten grondslag legt aan de ontwikkeling van diezelfde politieke werkelijkheid. De sociologie verbergt het feit dat Taylor als politiek filosoof zwijgt waar hij als godsdienstfilosoof nog wel uitdrukkelijk heeft gesproken. Maar hoe kan iets wat "einleuchtet"⁵¹ in de sfeer van de godsdienstigheid (bemiddeling versus onmiddellijkheid, openbaring versus authenticiteit), niet "einleuchtend" zijn in de politieke sfeer?

Het is moeilijk te beoordelen of deze terughoudendheid voortkomt uit voorzichtigheid: uit schroom om het publieke karakter van de religie te politiseren, dan wel uit een principiële inperking van het publieke karakter van de religie zelf, in wezen een instemming met de privatisering van de godsdienst als zodanig. Dat laatste zou echter een volledige 'capitulatie' zijn voor de 'post-durkheimiaanse' maatschappijvorm, hoezeer Taylor zich dan ook met anderen wil onderscheiden van de oppervlakkige, consumentistische, nihilistische medemens. Het onderscheid zelf is blijkbaar geen publieke zaak, laat staan een politieke zaak.

EEN STAP IN DE RICHTING VAN EEN *THEOLOGIA POLITIKÉ* ...

Maar is het wel mogelijk om het publieke en politieke karakter van godsdienst te benadrukken en tegelijk deze eigenheid van (een bepaalde) godsdienst als publieke en politieke zaak te loochenen — of in ieder geval te verbergen achter een historische noodzakelijkheid? Deze terughoudendheid in hoofdstuk 3 van *Varieties* is, zoals gezegd, moeilijk te verenigen met de duidelijk kritische tendens van de eerste twee hoofdstukken. In hoofdstuk 1 schrijft Taylor onomwonden:

Waar James geen plaats voor lijkt in te ruimen is het fenomeen van een collectief religieus leven, dat niet slechts het resultaat is van (individuele) religieuze relaties, maar in zekere zin deze relatie constitueert of is. Met andere woorden, *hij laat geen ruimte voor een collectieve relatie tot God via een gemeenschappelijke zijnswijze*.⁵²

Men zou kunnen toevoegen met hoofdstuk 3 in het achterhoofd, dat de (post)moderne maatschappijen strikt genomen "geen ruimte voor een collectieve

⁵¹ Zie het eerder aangehaalde citaat uit Schmitts 'Politische Theologie'.

⁵² Charles TAYLOR, *o.c.*, N: 37; E: 24; ik cursiveer.

relatie tot God via een gemeenschappelijke zijnswijze" laten, maar nog minder voor de *sociale ontologie* waar Taylor naar verwijst: wat van buiten komt (openbaring), is constitutief voor de ervaring als zodanig. Daarom past James' opvatting van religie beter bij deze maatschappijen dan de 'katholieke' variant. Wat deze "collectieve relatie tot God via een gemeenschappelijke zijnswijze" inhoudt, heeft Taylor even tevooren geschetst:

Wat hier [in James' eenzijdige opvatting van religie] ontbreekt, is de manier waarop datgene wat men de religieuze relatie kan noemen, de band tussen de gelovige en het goddelijke (of wat dan ook), wezenlijk kan worden bemiddeld door een corporatief, kerkelijk leven. Laat ons daarom de andere tak nemen waarmee ik het devote humanisme contrasteerde, zodat we religie (ook) *opvatten als de naleving van Gods geboden of als levenswijzen waartoe een of andere hogere bron ons opvoert*. Laat ons verder veronderstellen dat deze levenswijzen in een bepaald opzicht inherent sociaal zijn: we worden als het ware opgeroepen in broederlijke samen te leven en die liefde als een gemeenschap uit te stralen. Dan is de plaats van de verhouding tot God (ook) *via de gemeenschap gegeven, en niet enkel in het individu*.⁵³

Het twee keer tussen haakjes toegevoegde "ook" wijst op de telkens herhaalde waarschuwing van Taylor dat zijn kritiek niet als een afwijzing van James' opvatting van religie moet worden gelezen, maar als een correctie van een eenzijdigheid bij James die tot een "vervorming" leidt van het algehele beeld van religie. Maar wat Taylor vervolgens over het hoofd lijkt te zien, zo luidt mijn stelling, is dat de hedendaagse samenlevingen met hun strikte scheiding tussen publieke ruimte en religie een begrip van religie vooronderstellen die deze scheiding ook gemakkelijk doorvoerbaar maakt, namelijk een religie die (de relatie met) God allang in de persoonlijke levenssfeer heeft teruggehaald. Is de relatie met God echter (ook) collectief bemiddeld en impliceert die relatie (ook) dat God als *autoriteit* verschijnt, dan is deze scheiding toch minder vanzelfsprekend, zoals ook als de maatschappijvorm die zij met zich meebrengt. Hoe kan men vanuit deze religie genoeg nemen met een publieke ruimte waaruit niet alleen de autoriteit van God geweerd wordt, maar in feite het gehele idee van een autoriteit of van een macht die constitutief is voor de samenleving en het bestaan van de individuen en hun ervaring zelf?

Het woordje "ook" is hier uiteraard beslissend: de waarde die Taylor tevens hecht aan de persoonlijke ervaring en aan de individuele keuze, zal hem er niet toe kunnen verleiden een "paleo-durkheimiaanse" maatschappij te verdedigen. Dat lijkt hem teveel gevraagd. Maar kan men omgekeerd genoeg nemen met een maatschappij die de autoriteit van God ontkent, een maatschappij die zich uitdrukkelijk "atheïstisch" verklaart en in hoog tempo vervalt in een nihilistisch consumentisme en een "expressief individualisme" dat zich volledig van de materialiteit van de gemeenschap losmaakt? Is er voor de religie in de publieke ruimte nog een andere rol weggelegd

⁵³ Charles TAYLOR, *o.c.*, N: 37; E: 23-24; ik cursiveer.

dan krampachtig pogen een verloren gegane autoriteit te herwinnen, dan wel het opvanghuis te worden van mensen die het vliegtuig gemist hebben (dat wil zeggen die niet meegaan met de algehele *Mobilmachung* van de consumptie- en mediamaat-schappij), zoals Peter Sloterdijk antwoordde op een vraag van een televisieverslaggever naar 'het nut van de religie'?

In dit verband is het wellicht zinvol terug te grijpen op een zekere eenzijdigheid die in Taylors opvatting van religie aanwezig lijkt te zijn: hier wordt de eerdere verwijzing naar de antieke religie (*theologia politica*) van belang. De christelijke afkeer van het theatrale karakter van de antieke godsdienst was ingegeven door de sterke neiging alleen een *waarachtige* godheid te kunnen aanvaarden, die zich dan ook daadwerkelijk in het geopenbaarde Woord kenbaar had gemaakt. Deze sterke nadruk op de waarheid heeft een hang naar orthodoxie (het aanhangen van de juiste mening of overtuiging) bevorderd, die het streven naar een interpretatiemonopolie in de hand werkt. Dit staat tegenover de grotere nadruk op de orthopraxie (de juiste wijze van handelen) die kenmerkend is voor de antieke godsdienst en meer tolerantie op het vlak van de overtuigingen toestaat. Een fraai voorbeeld van deze hang naar waarachtigheid tegenover de kunst van het publieke theater was enkele jaren terug te horen in de weigering van een aanstaand lid van de provinciale staten (ik meen mij te herinneren: van Zuid-Holland) om de eed af te leggen, waarin de formule "Zo waarlijk helpe mij de almachtige God" voorkwam. Argument: hij meende dat God niet almachtig was. Deze hang naar waarachtigheid en afkeer van theatraleiteit (het vermogen om een rol met overtuiging te spelen zonder ermee samen te vallen) komt ook sterk naar voren in de cultuur van de authenticiteit ("jenzelf zijn"). Ik zie hier een duidelijk verband tussen een cultuur waarin mensen de waarheid in zichzelf zoeken en hun eigen ervaring of beleving tot hoogste norm verheffen (waartegenover alle uiterlijke normgeving tot de sfeer van de feitelijkheid wordt teruggebracht waarmee men alleen uit utilitaire overwegingen rekening moet houden) én de zuivering van de publieke sfeer van elke vorm van religiositeit en sacraliteit — of deze nu een verwijzing naar de ene God, meerdere goden of goddelijkheid bevat —, of beter: van elke vorm van publieke theatraleiteit waaruit de ernst niet verdwenen is. De omslag — en dit punt mist Taylor naar mijn idee — in de geschiedenis van de westerse cultuur gaat van publieke orthodoxie via godsdiensttwisten en neutralisering naar persoonlijke, individuele orthodoxie.

Het is dit streven naar waarachtigheid dat maakt dat men (onder andere) de godsdienst als gevaar voor de publieke orde beschouwt: waarheidsaanspraken leiden snel tot absolute aanspraken die het bestaan van andere aanspraken niet dulden (die wellicht even absoluut zijn). Wanneer de godsdiensten in ons deel van de wereld zouden afkomen van hun "anti-Römischer Affekt" in deze zin, zou wellicht de strikte scheidslijn tussen religie en politiek minder nodig zijn, sterker nog: zou de religie een positieve rol kunnen vervullen in de symbolische politieke orde. Met deze gedachte is niet beoogd een voorspelling te doen over de kans dat dit gaat gebeuren. Het gaat mij er vooral om in het verlengde van het betoog van Taylor erop te wijzen dat een

verbreding van het begrip van religie een ander licht kan werpen op de problematische kanten en specifieke achtergronden van een strikte scheiding tussen het politieke en het religieuze.

Er is met andere woorden reden om terug te komen op het beginsel van scheiding van politiek en religie, niet alleen in de zin dat die scheiding onmogelijk is in een democratische samenleving waarin de religie, voor zover aanwezig in de burgermaatschappij, onvermijdelijk tot de publieke sfeer doordringt,³⁴ maar ook omdat de bepaling van de publieke ruimte zelf doorkruist wordt door een verscheidenheid van religieuze en niet-religieuze opvattingen en tradities. De secularisering van de publieke ruimte, waarvan de niet-religieuze burgers zich inmiddels hebben meester gemaakt als ware het hun uitvinding in plaats van de historische voorwaarde van hun bestaan, is zelf voortgekomen uit een bepaalde "politieke geschiedenis van de religie" (Gauchet) of beter: van een bepaalde religie. Het resultaat kent dus een eigen eenzijdigheid. Juist omdat Taylor zo'n scherp oog heeft voor de verscheidenheid in ontwikkelingen en 'oplossingen' in de verhouding tussen politiek en religie, is het verwonderlijk dat hij de moderne, hedendaagse 'oplossing' als een onvermijdelijke sociologische noodzakelijkheid presenteert. Juist in zijn voorbehoud tegen de individualistische politieke cultuur zou een herbezinning op de verhouding van de christelijke cultuur ten opzichte van de antiek-heidense cultuur niet overbodig zijn. Maar wellicht is zijn katholicisme daarvoor te zeer 'geprotestantiseerd' (zoals dat voor velen geldt). Want de vraag blijft of een te radicale privatisering, beoogd om de publieke ruimte te redden, uiteindelijk niet tot de ondergang ervan leidt.

Wanneer dat dreigt, dan komt dat voornamelijk door de blindheid waarmee bijzondere oplossingen van bijzondere maatschappelijke en politieke problemen tot algemene beginselen worden verheven. De termen in het debat over de scheiding van staat en kerk, politiek en religie, zijn in belangrijke mate door het polemische karakter ervan bepaald. Dat geldt in het bijzonder voor begrippen als 'religie', 'godsdiens' en 'God' (of het goddelijke). Zonder te ontkennen dat bepaalde vormen van godsdiens grote maatschappelijke en politieke problemen kunnen veroorzaken, moet men omgekeerd ook inzien dat er vele gedaanten van religie zijn en dat deze bovendien op vele manieren verweven zijn met de maatschappelijke en politieke orde zelf. Taylors werk levert een belangrijke bijdrage aan het doorbreken van een dreigende patstelling, maar zou nog geradicaliseerd kunnen worden.

De geschiedenis van het westerse christendom heeft de ruimte geschapen voor een eigen interpretatie door de enkeling van de goddelijke openbaring en zich daarmee gekeerd tegen de onderdrukkende effecten van een kerkelijke bemiddeling van de openbaring. Die ruimte maakte het de enkeling ook mogelijk zich geheel en al

³⁴ Zie het in het motto aangehaalde artikel van Michael Walzer die naar mijn idee veel scherper de problematiek van de religie als publieke zaak aan de orde stelt in zijn erkenning dat de precieze bepaling van de scheiding tussen politiek en religie (die hij nodig acht) juist een debat of zelfs een strijd is die zich in de publieke ruimte zelf afspeelt. De scheidslijn kan natuurlijk niet eenzijdig vanuit niet- of anti-religieus gezichtspunt bepaald worden.

van de goddelijke openbaring af te wenden. Deze geschiedenis heeft een parallel in de politieke geschiedenis, want ook daar heeft het staatsgezag zich moeten uitleveren aan de vrijheid van denken en spreken van burgers. Wanneer Taylor echter wijst op het aanwezig blijven van een moment van bemiddeling (collectief, institutioneel, ritueel), die de individualiseringstendens afzwakt of een andere vorm geeft, dan moeten we ons ook hier afvragen wat de politieke tegenhanger daarvan is. Een politieke openbaarheid die alleen nog maar gevuld is met zich vrij uitende burgers zonder aandacht voor een bemiddelende autoriteit, is snel overgeleverd aan een wellicht onbeheersbare dynamiek.⁵⁵ Een beetje meer representatie en 'katholieke vorm' (Schmitt) zou hier wellicht geen kwaad kunnen. Wat precies een moderne politieke theatraliteit moet inhouden, is echter weer een andere vraag (waarop ik, zo stelt men graag aan het slot van een artikel, een andere keer hoop terug te komen).

Een eerste gedachte daarover geef ik hierbij prijs, aansluitend bij het werk van Marcel Gauchet. Gauchet ziet in de moderne politieke wereld de goden vervangen worden door onzichtbare aardse wezens ("des invisibles terrestres surgis de la durabilité du corps social")⁵⁶ — de bureaucratische die verbonden zijn met de moderne staten. Het onpersoonlijke sociale systeem vervangt de door heiliging beschermde en onaantastbaar geworden traditie. Kenmerkend daarvoor is de scheiding tussen persoon en functie, waardoor die functie een soort eeuwigheid meekrijgt tegenover de personen die komen en gaan (geboren worden en sterven).⁵⁷ In deze functioneel geordende apparaten, die de maatschappelijke werkelijkheid bestieren, herkennen we nog steeds de "sterfelijke God" van Hobbes, een staatsmachinerie die op zich voor de eeuwigheid is gemaakt.⁵⁸ Hier herhaalt zich, zij het onder condities die als zodanig buiten de traditionele religieuze sfeer liggen (niet gericht op de eerbiediging van de 'oorsprong', maar op een open toekomst), een bepaald aspect van wat in ieder geval in de antieke Romeinse staat deel uitmaakte van de *religio*: de eerbied voor de staatsinstellingen (*pietas*).⁵⁹ Het is met name hier dat Hobbes op de mogelijke ziekten in de staat wijst (en waartegenover Gauchet tamelijk optimistisch lijkt): een volledige vermenselijking en verwereldlijking zou ook deze laatste resten van religie kunnen

⁵⁵ Ook Marcel GAUCHET heeft op dit probleem gewezen aan het slot van zijn *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*. Parijs, Gallimard, 1998.

⁵⁶ Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, o.c., p. 186.

⁵⁷ *Ibidem*: "Les acteurs apparaissent sur la scène et disparaissent, les occupants du monde n'arrêtent pas de changer, mais le monde lui-même ne bouge pas, une fois pour toutes fixé dans ses normes depuis le commencement des temps et destiné à être transmis et répété d'immuable manière, d'âge en âge, de génération en génération, jusqu'à la fin des temps."

⁵⁸ Thomas HOBBS, *Leviathan*, o.c., p. 114 (17.13) en p. 212 (29.1): "Though nothing can be immortal, which mortals make; yet, if men had the use of reason they pretend to, their commonwealths might be secured, at least from perishing by internal diseases."

⁵⁹ De symbolische functie van de staat wordt onzichtbaar (er is geen zichtbare, onderscheiden staatscultus), maar zij is er wel: in haar functioneren. Ambtenaren en burgers voltrekken dagelijks de regels van deze aan de maatschappij transcendente instantie. Zie M. GAUCHET, o.c., p. 196.

vernietigen. We zien dat in feite al in de moderne bureaucratieën, waar niet alleen corruptie hand over hand toeneemt (waarin persoonlijke belangen de publieke belangen beginnen te ondermijnen), maar ook een praktijk gangbaar wordt van doorlopende reorganisaties als gevolg van 'persoonlijke voorkeuren' van tijdelijke leidinggevendenden. Juist de steeds persoonlijker invulling van functies met de daaraan gekoppelde bevoegdheden leidt tot een voortdurende veranderingsdrift binnen organisaties, die daardoor de personen die daaraan leiding geven vaak al niet overleven. Juist op dit punt (de 'subjectivering' van functies) heeft het zin aan de *religio* te herinneren, aangezien vermenselijking en verwereldlijking uitlopen op een levenshouding die zegt: niets is heilig behalve wereldlijke, menselijke verlangens. Hier heeft het wellicht zin om de onzichtbare aardse wezens als 'sterfelijke goden' te vereeren.

SUMMARY: *Charles Taylor on Religion as a Public Affair*

Recent publications by Charles Taylor (*Varieties of Religion Today, Modern Social Imaginaries*) have considered the meaning of religion in modern secularized society, especially with regard to the construction of political identities. This critical study points to an inconsistency in Taylors approach to religion. In his criticism of William James' *The Varieties of Religious Experience*, Taylor argues that James' conception is one-sided: it overlooks a crucial feature of Catholicism, the need namely for a mediation of the divine. James' conception of religion, on the contrary, starts from individual experience. In Taylors description of the development of the relation between politics and religion, however, this critical attitude seems to vanish. Instead of working out a political philosophy, Taylor hides himself behind sociological and historical considerations. The paper argues that a political philosophy should be mindful of the consequences of Taylors remarks in the field of the philosophy of religion. In order to do this, use is made of Carl Schmitt's notion of 'political theology' and his thesis concerning the "anti-Roman affect" in the political history of the West. Any political philosophy that is prepared to consider the relations between 'politics' and 'religion' should take into account the varieties of religion and their impact on politics.